

第1章

現代アラブ思想研究のための覚書 —思想的危機と第2のナフダ—

はじめに —地域研究としての現代アラブ思想研究—

かつてアラブ研究において、思想研究がその中心的地位を占めた時代があった。アラブ民族主義、あるいはアラブ社会主義といった言葉が現地の熱気そのままに伝えられた時代。さらには、「アラブの大衆」を動員するこれらイデオロギーの源流を求めて、近代アラブの思想的ルネサンス(ナフダ)を起点とする思想史研究が注目された時代。こうした思想やイデオロギーが自らの時代に形を与えてゆくと考えられた時代があった。

よく知られているように、これらの思想やイデオロギーは、その後きびしい現実の試練に直面することとなった。それは、これまでの思想が依って立ってきた認識の枠組みや既成の概念が問い直しを迫られる、ひとつの危機の時代の始まりでもあった。そして後で述べるように、今日のアラブの思想状況は、まさにこの思想的危機のなかから生まれでてきたと言えるのである。このアラブの新しい時代を読み解くために、現在私たちは、思想研究から何を学び取ることができるのであろうか。

以上に述べたような意味において本章は、アラブ研究というひとつの地域研究における思想研究の意味を問うことを最終的な目標にしている。このように地域研究における思想研究の位置を問うこと、それは言いかえるなら、

ひとつの地域に固有の思想とはどのようにして成立するのか、という問いに答える作業でもある。

たとえば、現代アラブ思想というひとつの思想的世界が、その他の地域的な拡がりを持つ思想とどのような関係をもつのか考えてみよう。この思想は、現代イスラーム思想と言われる思想的世界からどのように区別され、そして同時にどのようにこれと結びついているのだろうか。また、現代エジプト思想、現代マグリブ思想と名づけられる思想が存在するとすれば、これらの地方的な知的世界と現代アラブ思想はどのように繋がっているのだろうか。

言うまでもなくここに挙げた思想的世界の間には、様々な解釈を可能とする重層的な歴史空間が拡がっている。その場合、ひとつの地域に根ざす思想を想定することは、その地域概念そのものの歴史的な設定のあり方と直接的な結びつきをもっている。

また、こうした地域概念の歴史的成り立ちを考慮するとき、この研究で取り上げる「現代」アラブ思想とは、「近代」アラブ思想、そして「中世」アラブ思想から何をどのように継承しているのだろうか。あるいは、このアラブの思想史における「現代」とは何を契機として成立したのだろうか。

このアラブの思想史における現代という問題は、言うまでもなくアラブの近現代史をどのように時期区分するかという、より大きな問題領域のなかに位置づけて論じられなければならない。アラブ思想の展開は、この大きな歴史発展の舞台の上でどのような役割を演じているのだろうか。

私たちの目の前には奥行き深いアラブ思想の森が拡がっている。この思想の森のなかに分け入る地図を描くために、ひとつの糸口となるテーマとして、この研究では、アラブの思想史における現代という問題をまず取り上げようと思う。この問題は、別の表現を用いれば、アラブの近現代史における現代を問う作業に対し、思想研究がどのような意味をもつのかという問いかけでもある。またそれは、「地域としてのアラブ」が現在抱える問題に対し、私たちが思想研究から何を学びとることができるかという問題でもある。なぜなら、この思想における現代を問う問題は、まさに「地域としてのアラブ」

すなわち地域概念としてのアラブ世界が抱える問題と深い結びつきをもっているからである。

以上に述べたことに関し、ポール・ホーリー (Bulis al-Khūrī) という思想研究者は、『「遺産」と近代：現代アラブ思想研究の原典』という文献学的研究のなかで、次のような示唆的な文章を記している。それは「アラブ思想の存在を問うことは、アラブ世界の存在を問うことを意味する」という表現である⁽¹⁾。この文章を別の表現で言いかえるなら、「現代アラブ思想とは何かという問いは、アラブ世界は現在どこに存在するのかという問いと結びついている」と述べることもできるだろう。地域研究の視角に立ちながら、現代アラブ思想の考察を進めてゆく作業の手がかりとして、「アラブ世界は現在どこに存在するのか」というこの問いを最初に取り上げてみることにしよう。

第1節 アラブ思想とアラブ世界の成立をめぐる

1. アラブ世界は現在どこに存在するのか

1990年8月のイラクのクウェイト侵攻に始まる湾岸危機は、アラブ世界の存在をめぐる議論に対し、あらためて大きな波紋を投げかけた歴史的イベントであった。

湾岸危機は、現代アラブの知的世界に大きな衝撃を与えた。それは、アラブ世界をめぐる様々な既存概念を揺り動かす衝撃であった。ここでエジプトを例にとるなら、湾岸危機発生当時、その主要紙『アル・アハラーム』の論壇をにぎわした議論のひとつに、「アラブ秩序 (al-niẓām al-'arabi) の危機」というテーマがある。ムハンマド・サイイド・アハマド (Muḥammad Sayyid Aḥmad) は、このアラブ秩序論を論じてきた現代エジプトを代表する左派の知識人であるが、湾岸危機直後の論説で、このアラブ秩序が成立以来最大の危機を迎えていることを訴えた⁽²⁾。

彼のいうアラブ秩序とは、ナセルの時代には「アラブの革命(al-thawra al-'arabiya)」をその基軸に据え、そして1973年に始まる石油ブーム以降は「アラブの富(al-tharwa al-'arabiya)」を第2の基軸に加えながら、これまで存続してきたアラブ世界内部の政治秩序の枠組みである。そして湾岸危機が起きるまでは、このアラブ秩序の内部で曲がりなりにも地域的紛争を解決する諸原則が守られてきた、と彼は述べる。

しかしその後の事態の展開を見ると、このアラブ秩序の枠組みの中で湾岸危機を解決し、「紛争のアラブ化」を図ろうとする多くの人々の期待は、周知のように空しく裏切られた。そして、こうした厳しい現実を目の当たりにして、アラブ秩序の存在に疑問を投げかける議論も起きてきた。「果たしてアラブ秩序は存在したのか」と題するこの論説(『アル・アハラム』紙1990年11月4日)は、冷戦終焉後の現在、新しい国際秩序の形成が求められているというのに、この地域には最低限必要な要件、とくに広い意味での民族的な安全保障(al-amn al-qawmi)を持つような地域的秩序が、そもそもこれまで存在しなかったことが問題なのだ、と指摘した。あるものといえば、「互いにどう付き合わねばならないかという共通の理解さえ欠如した抗争と競争のアラブ的關係」だけではないか。そして、こうした状況が生じたのは、アラブの多くの国々で民主主義が欠如し、そのためにアラブ世界共通の世論が形成されないためである、と⁽³⁾。

このようなアラブ秩序の危機をめぐる議論は、湾岸戦争後の現在においても、アラブの知的世界において引き続き論じられているテーマである⁽⁴⁾。ここではこれらの論議に詳しく立ち入るのは止めておこう。ただひとつ指摘しておきたいのは、こうした議論を通じて、これまでアラブ左派の知識人が用いてきたアラブ秩序という概念をめぐる言説が、今日大きな批判にさらされているということである。そして言うまでもなく、この言説は、アラブ世界の統一性を所与の前提とするかつての支配的イデオロギー、アラブ民族主義から生まれでたものであった。

すなわち、このアラブ秩序論に対する疑問は、アラブ民族主義をはじめと

する近代のアラブ思想が作り上げてきた様々な概念や言説に対する問い直しの動きと結びついていると見ることができるだろう。アラブの祖国(al-waṭan al-'arabi), アラブ民族(qawm 'arabi), アラブ共同体(al-umma al-'arabiya), そしてアラブ世界(al-'alam al-'arabi)といった、これまであたかも所与の存在として用いられてきた諸概念が、今やその意味の洗い直しを迫られている。そして、後で述べるように、アラブの近代に生まれた幾つかの既存概念に対するこのような問い直しの動きは、1970年代以降、より正確に言えば1967年戦争の敗北以後に強まった傾向であった。そしてこの問い直しの動きは、幾つかの明確に異なる思想傾向に導かれた運動であると同時に、こうした思想批判の運動には、今日のアラブ世界に生きる人々の意識の変化が映しだされている点に注意を向けなければならない。

エジプトの社会学者サアド・ディーン・イブラヒーム(Sa'd al-Din Ibrāhīm)が中心となって実施された社会意識調査(『統一問題に対するアラブの世論の諸方向』1980年)は、アラブ思想における問い直しの動きの背景にある民衆の意識の変化を探ろうとした調査のひとつと見なすこともできるだろう⁵⁾。

アラブの10カ国(パレスチナを含む)の人々、5558人に対して行われたこの調査における中心的な質問は、「アラブ世界と呼ばれるものが存在するだろうか」という問いであった。この質問に対する回答の構成は、「そう思う」が78.5%、「確信が持てない」が13.1%、「そうは思わない」が8.4%であった。この数字をどう評価するかは、その政治的社会的立場により異なるだろうが、アラブ世界の存在に疑念を示す意見が合計21.5%も出されたことの意味を注目する必要がある。

第2の質問は、「アラブ世界の人口がどのような構成をとっているか」という、アラブ民族(umma)の存在形態に関する問いかけであった。この問いへの回答は、以下のとおりであった。まず「その諸国民(shu'ub)の間に地域的境界線が敷かれているが、ひとつの特徴を持つ単一民族(umma)である」と答えたアラブ民族主義に近い意見の人が42.4%であったのに対して、「ひとつの民族(umma)ではあるが、それぞれ固有な特徴を持つ諸国民(shu'ub)か

ら構成されている」とする人が40.6%，そしてアラブ民族主義的な言説に最も批判的な「弱い結びつきしか持たない様々な諸民族(umam)から構成される」という意見は、9.0%あった⁽⁶⁾。

もちろんこのようなアンケート結果によって、アラブの民衆意識においてアラブ世界がどのような位置づけを与えられているのかといった問題について、何らかの結論を導き出すことは不可能であるし、それは危険でさえあろう。にもかかわらず、このようなアンケート調査が行われた意味を考えると、たとえば、これまでしばしば安易に用いられてきた一枚岩的な「アラブの大衆」(jumbūr 'arab)といった概念が批判の対象とされていることに気がつく。その場合、「アラブの大衆」は、(さらには「アラブの民衆意識」といった表現も)一定の歴史的條件に制約された言説の一部であることに注意しなければならない。

現代アラブの知的世界における思想動向と、民衆の意識の変化との間にどのような関係が存在するのか、このことは現代アラブ思想研究にとって基本的な課題となるであろう。たとえば、今日のアラブ思想の動向のなかには、人々の意識におけるいわば存在論的な問い直しの動きが映しだされていると考えることはできるだろうか。そして、今後こうした問題に取り組んでゆくためにも、その前提として、現代アラブ世界の民衆意識とされるものが、近代アラブの知識人による思想運動の遺産の上に成り立っていることを確認しておく必要があると思う。

2. アラブ世界はナフダによって成立したのか

さて、以上に述べた「アラブ世界」をめぐる議論と関連して、ヒシャーム・シャラビー(Hisham Sharabi)は、近年の著作『新家父長制：アラブ社会の歪められた変容に関する一理論』(1988年)⁽⁷⁾のなかで、ひとつの興味深い主張を紹介している。それは、あるアラブ人歴史学者が提起した「アラブ世界」の概念に関する挑戦的なテーゼである。

シャラビーが紹介するこの歴史学者(Bassim Mussalam)の主張によれば、1800年以前の時代において、アラブ民族、アラブ社会、アラブ世界などというものは存在しなかったという。存在したものとせば、オスマン帝国によってゆるやかに境界を仕切られた、孤立した部族的・エスニック的・宗派的な共同体のバラバラな集合にすぎない。そして、明確な自覚を持ったアイデンティティを備えた社会的政治的実体としてのアラブ民族は、それほど古くない時代の産物、すなわちヨーロッパの直接的な政治的文化的影響によって発生した19世紀におけるアラブの^{ルネサンス}文明復興、ナフダ(al-nahḍa)によって生みだされたものである、と⁽⁸⁾。

この挑戦的なテーゼが示す興味深い論点は、まずアラブ民族(umma)が近代以前から歴史的に一貫して存在してきたという考え方を真っ向から否定したところにある。アラブ民族を歴史貫通的な存在として語ろうとする言説は、今なお多くのアラブの知識人の思考を支配していると見てよいだろう。この伝統的な考えに従えば、ナフダとは、歴史的な実体として存在してきたアラブ民族が民族的意識、アラブ的意識に目覚めたこと(ナフダ)に他ならない⁽⁹⁾。この伝統的な言説に対して、上述の挑戦的なテーゼは、「文化と認識のレベルにおける」民族として統合された「アラブ世界」は、ナフダによって初めて成立したと主張する。すなわち、ここではナフダの発生とアラブ世界の成立の両者は、相互規定的な関係にある。以上の考え方を補足するなら、アラブ民族の歴史的一貫性を主張する言説それ自体が、実はナフダによって創造されたという歴史性をもつものなのである。その意味において、上記のラディカルな問題提起は、まさにナフダ的な言説の批判を意図したものであった。

しかしながらこのテーゼには、次のような問題点を指摘することができる。それは、シャラビーの表現を借りるなら、このテーゼに従うとアラブ世界とはヨーロッパによって「社会化された(socialized)」もの、たんなる「ヨーロッパの創造物(an European creation)」にすぎなくなるということである。その場合、ナフダとは自律的な思想的運動ではなく、むしろ外から強制された受

動的な反応と見なされる。そして、このような把握の仕方は、非ヨーロッパにおける「地域」や「世界」の概念を植民地主義が作り出した歪んだ発展の産物と見る従属論的な思考にきわめて接近しているということもできよう⁽¹⁰⁾。

また、この新しい歴史的思考は、そのラディカルな批判という志向性にもかかわらず、自らが批判の対象にした伝統的な言説によるナフダの解釈と同様、次に述べるような問題点を抱えている。それは、他ならぬナフダという言葉の意味そのものに含まれている問題である。このナフダ概念にまつわる問題について、ジョルジ・タラビーシー (Juruj Tarabishi) 『アラブ知識人と「遺産」：集団的精神疾患の心理学的分析』は、興味深い分析を示している⁽¹¹⁾。

タラビーシーによると、現代アラブの言説 (al-khiṭāb al-'arabi al-mu'aṣir) には、アラブ世界が西洋と接触する瞬間の特徴を「衝撃 (ṣadma)」と把える共通の合意があるという。その場合の衝撃とは、2つの動いている体同士がぶつかるのではなく、「動いている体」(西洋)が「静止している体」(アラブ世界)にぶつかることによって生ずるものである。そして、この外から加えられた圧力が、静止している体の中に入り、不活発な状態が動き始める現象をナフダ (目覚め)と呼んだ。この睡眠と覚醒に関する認識は、彼が分類する現代アラブ思想の諸潮流(すなわち「修正主義的・相対主義的合理主義」、「啓蒙主義的サラフィー主義」、「純粋サラフィー主義」)においても、またそれ以前の近代アラブ思想においても共通して見られる特徴であった⁽¹²⁾。

タラビーシーによれば、このナフダには本来「自己を変身させ同時に周囲の世界を再構成する変革の歴史的必要性」を認識させる「健全な効果」が含まれていたという。しかし、この西洋の衝撃がその「体」(アラブ)にとってあまりにも大きすぎて、これに耐えきれない時、批判精神をもち現実に向かい合うことによって自己を変革することができず、無意識のうちに病的な対応を行う思想現象が発生する。タラビーシーは、この過程を精神分析の用語を用いて、「衝撃」が「トラウマ」(心的外傷 / radda)に転化し、そして「退行」(nukūṣ)現象をもたらす過程として把え、近代アラブ思想、そして現代のアラブ思想における病的な退行現象を批判してゆくことになる⁽¹³⁾。

タラビーシーの著作は、後で述べるように、この思想的な退行現象に対する批判を思想研究の歴史的な軸に据えることによって、ナフダ期の思想と現代アラブ思想を対比する鋭い視角を提示している。しかし、ここで彼の議論に注目したいのは、近代アラブ思想を生みだした思想運動を表現するこのナフダという言葉自体に、ある種の危うさが潜んでいることをきわどい表現で明らかにした点にある。すなわち、このナフダという言葉は、非ヨーロッパ地域の近代史研究にしばしば適用されてきた認識枠組み、「衝撃－反応」モデルにおける問題性(東洋社会停滞論につながるような)を孕んでいないか、ということである。こうした「動いている」(mutahawwil)近代ヨーロッパによる衝撃と「動かざる」(thabit)アラブの目覚めを対置する歴史の捉え方は、先に挙げたナフダをめぐる伝統的な言説と挑戦的なテーゼの双方に共通して見てとれないだろうか。よく知られているように、この「衝撃－反応」モデルの持つ消極的側面については、非ヨーロッパ研究において近年批判が加えられているし⁽¹⁴⁾、また中東研究においても「帝国主義」あるいは「文明」の衝撃を待ち受けるその「体」は静止し眠っていたのかといった問題をめぐって、近代の起点に関する論争が始まっている⁽¹⁵⁾。

さて、ここでいう近代の起点とは何か、あるいはアラブ世界にとって近代とは何かという問題提起は、それ自体強いイデオロギー的性格を帯びている。それは、現在のアラブ世界で試みられている様々な変革の動きによって絶えずその枠組みを組立て直されている問題だともいうことができるかもしれない。

そして、この問題提起を思想研究の中に受け止めて考えるなら、すでに述べてきたように、この問いは、現代アラブの思想が近代のナフダをどのように解釈するかという問題の形を取っているということができる。すなわち、現代アラブの知的世界を構成する様々な思想潮流にとって、ナフダ期の思想をどのように解釈するかは、歴史的な自己確認のための不可欠な作業となっている。そして、こうしたナフダの今日的解釈の中には、タラビーシーが示したようにナフダの歴史的な性格そのものを問い直そうとする批判的解釈の作

業も含まれると考えるべきだろう。ナフダは、このような批判的解釈(さらには後述するようにナフダの歴史的意義を全面否定する考え方)をも含めて、現代アラブ思想の歴史的原点となっている。すなわち、ナフダ期の思想を「近代」アラブ思想と設定することによって「現代」アラブ思想が成立する、という関係がそこには存在すると言ってもよいであろう。

それでは、このアラブの思想史における「近代」と「現代」との間を区切る画期とは何であったろう。あるいは、「近代」を設定することによって自らを確認する思想史における「現代」とはどのような時代であろうか。また、このように近代アラブ思想と現代アラブ思想を対比させる考え方は、アラブの近現代史を時期区分する作業全体においてどのような意味を持っているのだろうか。

第2節 現代アラブにおける思想的危機

1. 思想史を軸にしてアラブ近現代史を時期区分する

ナフダ期に始まるアラブの近現代史を思想史を軸にしてどのような時期に区分するのかについては、現代アラブの知識人の間である程度よく似た議論が行われているように思う。ここでは、その一例として、現代モロッコを代表する思想家、アブドッラー・アルーウィー (‘Abdullāh al-‘Arūwī) が『アラブ知識人の危機：伝統主義か歴史主義か』⁽¹⁶⁾の中で示した時期区分を簡単に紹介しておきたい。アルーウィーはアラブの近現代史を以下の4つの時期に区分する。

(1)ナフダ期(1850～1914年)。近代ヨーロッパ文明を吸収するのと同時にアラブの古典的文化の復興を目指した偉大な政治・文化運動の時代。(2)独立闘争期(第1次大戦から1950年代半ばまで)。民衆的な基盤を持つ諸政党が民主主義、そしてある程度は社会主義を広めるために重要な文化的役割を果たした時代。

(3)統一運動期。パレスチナの喪失(1948年)以降に本格化し、バアス党、そしてナセルを代表的な英雄としてアラブ世界の統一が試みられた時代。(4)1967年戦争の敗北以降における危機の時代。この政治的・道徳的危機は、伝統的価値の再評価と伝統への厳しい批判(あるいは自己否定)という2つの極端な思想的傾向を生み出すことによって、今日的な思想状況が生成する起点となった⁽¹⁷⁾。

以上に述べた思想史を軸にした時期区分において注意したい点は、それが政治・社会運動の展開、さらには経済社会的な構造変化と重ね合わせて構想されていることである。言いかえるなら、そこでは思想史が歴史発展の大きな舞台の上に位置づけて論じられている。すなわち、ナフダという思想革命が民族運動を中核とした様々な諸運動の発展に決定的な影響を与えそれらの統合を導いた過程が、そして独立や民族革命を契機としてナフダ期の思想の系譜を引くイデオロギーが民族主義的な支配体制の重要な基盤となった過程が描かれるだろう。また、このように思想が運動を導き、思想が支配体制のなかに実体化してゆく過程、またこれらの過程における運動の担い手と運動の形態の変遷は、この地域に展開した特有の社会経済変動の形態によって強く規定を受けていた点についても論述が進められるであろう。

このような思想史を中軸とした近現代アラブの歴史叙述(まさにこの作業自体が思想研究の中心領域をなすものである)を全面的に展開することは、もとよりこの研究の課題の外にある。ここでは、こうした歴史的議論の中から、先ほど提起した問題、すなわちアラブ思想史において「近代」と対置される「現代」とは何かという問題に関心をしぼりたいと思う。

2. 1967年戦争の敗戦と現代アラブ思想

このアラブ思想史における「現代」とは何かという問題に対して、アルーウィーの議論が示した重要な論点は、1967年戦争を現代史の画期と捉え、それ以降を危機の時代と考える見方である。以下では、67年の敗戦がアラブの

思想界にどのような影響を与えたのかという問題、そして次に、この敗戦以降今日にいたる「危機」がアラブの知識人によってどのように認識されてきたのかという問題について紹介してゆくことにしたい。

1967年戦争の敗北(hazima)は、何人かのアラブ知識人によれば、第2次大戦の敗戦がドイツや日本に与えた以上の衝撃をアラブ世界に与えたという⁽¹⁸⁾。こうした国際的比較にどの程度の意味があるのかという問題は別にしても、確かにこの敗戦は、その後アラブ世界を襲った数々の戦争や政治危機の波を凌駕する歴史的意味づけを今日にいたるまで与えられている。すでに挙げたタラビーシーの『アラブ知識人と「遺産」』(1991年)は、この67年の敗北が今なおアラブの思想界に大きな影を投げかけていることを示す最近の著作の代表例である。

1967年の敗戦がアラブ思想界に与えた直接的な衝撃は、まずこの敗戦の原因を追及する批判運動の形態をとって表れた。この敗戦の責任追及論は、軍事的(あるいは科学技術的)側面に始まり、政治体制の問題、さらにはアラブの伝統的な社会構造に潜む問題、そして思想や宗教の問題へとその領域を拡げていった。そして、この敗戦の責任追及というラディカルな批判運動の標的になったのは、フアード・アジャミー(Fouard Ajami)の表現を借りるなら、アラブの革新勢力を自認していた「昨日の急進主義者たち」(ナセル体制とバース党)であった。いささか極端な主張を展開する彼の表現にしたがえば、1967年戦争とは、これらの既存の体制が依拠したイデオロギー、アラブ民族主義にとっての「ワーテルローの戦い」だったのである⁽¹⁹⁾。

1960年代末から70年代にかけてアラブ世界を席捲したこの激しい体制批判の波を今日から振り返るとき、そのラディカルな主張の幾つかは確かに色あせて見える。たとえば、モロッコの思想研究者ブルカズィーズ('Abd al-Ilah Bulqaziz)が「6月の敗戦から21年」(1988年6月)という論稿⁽²⁰⁾のなかで述べているように、当時「アラブ民族主義運動の外にあった新左翼たち」⁽²¹⁾が主張した「人民の武装化」路線や「民族主義的なプロレタリア権力の樹立」という標語は、その後のアラブ政治の現実の前に空しく響いた。また、敗戦

の原因をアラブ社会の後進性に求めるラディカルなリベラル派の議論も、後で見ると一般の読者から正当な評価を得ることはなかった。またこうした議論の代表的な著作、ヤスィーン・ハーフィズ (Yāsīn al-Ḥāfiẓ) の『敗北と敗北したイデオロギー』⁽²²⁾ が主張したように、敗戦の原因となった「折衷主義的」(tafīqī) イデオロギー(エジプトのナセル主義やシリアのバース主義を指す)も、これに依拠する支配エリート(軍事エリートを中心とするプチブル層)も敗北によって没落することにはなかった。とはいえ他方、敗戦の原因を不信仰と世俗主義的な国家体制に求めるイスラーム復興運動(サラフィー主義<al-salafiya>や本源主義<al-uṣūliya>と呼ばれる)も、旧体制を根本的に作り変えようとする目標を実現したとは言えない状況にある⁽²³⁾。

それでは、この1967年戦争後にアラブ世界を席捲したラディカルな批判運動は、その後の時代に何を残したといえるのだろうか。とくに、上述したような政治批判のレベルより基底部に位置する、思想や認識枠組みといった領域において、この批判運動はどのような意味をもっていたのだろうか。

この点に関して、ここでまず指摘できるのは、この様々な潮流から構成される批判運動を通じて、危機の認識、具体的には「知識人の危機」あるいは「思想の危機」と呼ばれる認識が拡まったことである⁽²⁴⁾。そして注意したいのは、この危機認識が多様な内容と拡がりをもつものだったということである。たとえば、ある視点に立つなら、思想の危機とは60年代までの支配イデオロギーとこれを支える認識枠組みの危機を意味した。しかし、また別の視角から見れば、1967年戦争後の新しい批判運動のそれぞれが思想的危機を体現する存在と見なされた。すなわち、後述のようにこれらの異なる思想潮流が、互いに対立する思想傾向を危機的現象と見なし非難を浴びせあう関係が、そこには見られた。そしてさらに言えば、こうした思想潮流の間の激しい対立そのものが、危機的状況と認識されたのである。

こうした現代アラブ思想を特徴づける様々な危機認識のなかで、本章では、前出のアルーウィーの『アラブ知識人の危機』とタラビーシーの『アラブ知識人と「遺産」』という2つの作品が代表する、ひとつの危機認識の傾向を

取り上げようと思う。すなわち、これら2つの著作は、1967年戦争が現代アラブ思想の形成にどのような影響を及ぼしたのかという問題について、ある共通する視座を提供しているからである。

3. 「アラブ知識人の危機」論をめぐって

アルーウィーは、1967年戦争に始まる「知識人の危機」をナフダ期以来の累積的な過程として把える。すなわちこの「危機」の累積的過程は、近代アラブの思想運動がナフダ期からナセルの時代にいたるまで実証主義的な歴史的思考の獲得に一貫して失敗してきたことに由来している。そして、アルーウィー言うところの「歴史主義」(historicism)的な思考様式が、アラブ思想のなかに根づくことを妨げたのは、アラブ知識人を呪縛する「伝統主義」という思想傾向のためである。そして現在のアラブ知識人の危機は、1967年戦争後ふたたび強まったこの「伝統主義」の傾向から発生したのであった。ここで彼のいう「伝統主義」の「伝統」とは、「社会的事実」あるいは「構造」としての伝統ではなく、「価値体系」・「イデオロギー」としての伝統である。すなわち、ここでいう「伝統」は、「近代社会」に残存する前近代の遺物といった「構造」として把えられるものではなく、近代に始まる西洋のヘゲモニーに対するアラブ世界の従属状況において、伝統的知識人が作りだしたものである。たとえば、マグレブ社会の例を引くなら、19・20世紀に「伝統」として見なされたものは、15・16世紀の社会的経済的危機に対する当時の知的エリートの自己防衛が生みだしたものに他ならない。アルーウィーは、この現象を「再伝統化」(retraditionalization)あるいは「新しい伝統」(neo-tradition)と名づける。そして、この「再伝統化」現象は、1967年戦争の敗北という現代的な危機のなかから、ふたたび新たな形態をとって現われたのである⁽²⁵⁾。

次のタラビーシーの議論は、1967年戦争後における思想的危機の歴史的 성격づけにおいて、アルーウィーの主張と基本的に同一の内容をもっている。タラビーシーは、この敗戦がアラブ世界にとってもつ意味を、アラブの近代

初頭におけるナフダとの対比において考える。かつてのナフダが西洋による「衝撃」に対するアラブの近代的な目覚めと見なされたのに対し、今回の敗北は、18世紀末のナポレオンによるエジプト遠征以来2回目におきた外部世界による衝撃、「第2の雷音」であった。そして、現代アラブの言説はまさにこの敗北のなかから生まれでてきた、とタラビーシーは述べる。そして、この敗北は、ナフダ期以来この「思想の病」にかかりやすくなっている「体質」を持つアラブ思想に、様々な「退行的」特徴を与えることになった⁽²⁶⁾。

さて、1967年戦争以降、今日にいたるまで続くとされるこうした思想的危機については、これをアラブ社会全体の危機の有機的な一部、あるいはその核心と考える議論が組み立てられてきた。ここでは、そうした議論の一例として、現代アラブを代表するエジプト出身の2人の知識人、小説家ユースフ・イドリースと経済理論家サミール・アミーンの議論を取り上げてみよう。この2人による問題提起は、それぞれの表現や分析手段は違ってはいても、彼らのいう思想的危機がともに今日の社会状況、すなわち現代アラブの「社会的現実」のなかから生みだされてきたものと把える点において、ひとつの議論の収斂を示している。

1991年8月に亡くなったイドリースは、比較的晩年の作品として『思想の貧困と貧困の思想』（1985年）という随筆集を遺している⁽²⁷⁾。この本の中でイドリースは、危機(azma)という言葉が最近の言論界で安易に用いられすぎている状況を批判し、本当に深刻な危機は貧困(faqr)と呼ぶべきものではないかと語る。ここで彼が述べる貧困とは、物質的な貧困というより精神の貧しさ(al-faqr al-nafsi)を意味するものであった。もちろんアラブ社会には、豊かな心を完全に押し潰してしまうような物質的な貧困が厳として存在する。しかし、今日のアラブ社会を蝕む思想の貧困という現象、たとえば完全に誤った宗教の理解を強制する動きは、むしろこの新しい型の精神的な貧困から生みだされたと考えるべきである。この新しい貧困は、その激しさの程度を反映した非人間的な過激な政治的解決を求める動きの原因となっている、と。

イドリースは、かつて代表作『ハラーム [禁忌]』（初版1959年）において、

エジプト農村の最貧困層であるタラーヒール（移動）労働者の女性の姿を通じて、人間の本来的な生の営みとしての性を抑圧する病的な社会風土を告発した⁽²⁸⁾。作家イドリースの眼差しが、社会的抑圧と結びついた古いタイプの貧困から、新しい精神的な貧困へと移っていったところに、私たちは、この30年間におけるアラブ社会の変動を読み取ることはできないだろうか。

イドリースの晩年は、彼の言う「貧困の思想」との闘いに費やされた。しかし、その世俗主義と非難される彼の闘いは、イスラーム復興の大きな波が押し寄せる今日のエジプト社会において、孤独の影を伴うものであった⁽²⁹⁾。

さて、この本におけるイドリースの主要な関心は、こうした思想の危機によって特徴づけられるアラブの現代という時代とは何かというところに置かれていたように思う。すなわち彼は、今日的な思想の貧困を生み出すこの「精神的な貧しさ」が、1970年代以降の石油ブームと門戸開放（インフィターフ）政策が作り出した経済状況の中から発生していることに関心を傾ける。また稿を改めて論ずべきことだが、このイドリースの問題提起は、現代エジプト経済に関する議論が倫理的・道徳的言説によって彩られている状況との関連で取り上げる意味があるように思う⁽³⁰⁾。また、加えて述べるなら、日本の読者は、イドリースの問題意識と響き合うものとして、日本の高度成長期に書かれた大塚久雄『生活の貧しさと心の貧しさ』（1967年）の警句を連想することができるであろう⁽³¹⁾。

次にあげるサミール・アミーンの『アラブ社会の危機』（1985年）⁽³²⁾も、その「危機」の捉え方においてイドリースと認識のアプローチがよく似ている。アミーンの政治的関心は、「アラブ統一運動の前衛」であるべきアラブ左派の危機に向けられている。アラブ左派の危機は、直接的には1967年戦争の敗北によって生じた。すなわち、この敗戦は、アラブ左派が「参加した」1950・60年代における（「民族主義的」・「社会主義的」）実験の挫折を象徴するものであった。そして、このアラブ左派の危機は、73年戦争後の新しい状況のなかで、さらに深刻化し、アラブ社会全体の危機の切り離せない一部となった。それは、左派知識人がアラブ社会が抱える新しい危機を理解できないで

いるからである。アミンによれば、このアラブ社会の危機(あるいは左派知識人の危機)とは、次の2つの側面からなる。それは、世界資本主義システムにおけるアラブ世界の位置づけをめぐる問題と、今日のアラブにおける思想的論争の問題(「本源性〈aṣāla〉と現代〈mu'aṣara〉」の問題)である。そして、この2つの問題についてそれぞれ正しい理解を得ること、そしてこの2つの側面がどのように結びついているのか理解することが、アラブ左派がその危機から(そしてアラブ社会がその危機から)脱出する鍵だと主張する。アミンの本は、この問題についてひとつの解答を用意しようとした作品と見てよいだろう。すなわち、現代思想の問題と人々の日常的な社会的現実との関係を文学者の眼から直観的な表現をもって論じようとしたイドリースに対し、アミンはこの同じ社会的現実を世界資本主義の発展から生みだされたものと捉え、そこから思想的危機の分析に進んでいる。こうした野心的試みにおいてアミンの作業は、従来のアラブ左派に見られた平板なイデオロギー分析と同一の水準に留まってはならないはずである。

さて、先にあげたアルーウィーの『アラブ知識人の危機』は、アラブ左派の歴史的役割に期待したアミンと同様、プチブル層出身の知識人の思想的危機を指摘し、そこからの脱出を呼びかける。ただし、アミンがアラブ社会の危機を第3世界における問題の地平で解き明かそうとするのに対し、さらにアルーウィーはこの危機を世界システムの中心部、すなわち欧米における認識枠組みの変換という「世界史的」な思想史のレベルに連なる問題として捉えようとしている。すなわち彼は、今日のアラブ世界の思想的危機が、欧米におけるポスト・リベラリズム的な文化的退行と同時代的な並行的現象であると考え。アルーウィーが言う現代欧米の文化的退行(cultural retardation)とは、哲学・思考様式における歴史主義の没落、すなわち超越的価値としての歴史的時間の否定(あるいは歴史的理性の批判)という特徴に集約される現象である。そして20世紀以降、欧米の諸学問分野で進行したこの文化的退行は、アラブ世界において、先に述べたような「伝統化」という形態を取って現われた。このアルーウィーのいう「伝統化」現象は、こうした欧

米におけるポスト・リベラリズム的な思想傾向に現代アラブ文化が参加する一形態であり、またそれは同時に西洋の支配の産物でもあった。さらに、この西洋のヘゲモニーに対する反動として発生した「伝統化」現象が、西洋の経済的支配に伴う普遍主義的イデオロギーに対する反発として、反リベラリズムの性格を持つことも、アルーウィーは示唆している⁽³³⁾。

以上に紹介した「知識人の危機」をめぐる議論は、この危機的状況がどのような契機をもとに発生してきたのかという問題をめぐって複数の論点を示している。それは、1967年戦争の敗戦という直接的契機であり、また1973年戦争以降のアラブ世界において「石油の富」の分配がもたらした特殊な社会経済状況であり、また欧米のポスト・リベラリズム的な認識枠組みの変換という「世界史的な」思想史的コンテキストである。近代ナフダ期のアラブ思想を分析したアルバート・ホーラーニーの古典的著作、*Arabic Thought in the Liberal Age*のタイトルに引きつけて言えば、まさに今日のアラブ思想は「ポスト・リベラル」の時代にあると表現することもできよう⁽³⁴⁾。そして以上に述べた思想的な危機が発生する契機や背景に関する議論が示すように、この「ポスト・リベラル」という時代の特徴には、複合的な性格が読み取れるのである。

第3節 「第2のナフダ」論をめぐって

以上に紹介した著作の中で、アルーウィーとタラビーシーの議論は、1967年以降の現代アラブの思想状況を「退行」的な危機と捉える点、しかもその危機が近代以来の累積的な(あるいは重層的な)性格をもっているという点で共通した見解を示している。しかし他方、両者は、この危機を克服しようとする新しい動きについても注意を喚起している。この新しい動きは、とくにアルーウィーによって「第2のナフダ」という興味深い言葉となって表現される。すなわちそれは、アラブの現代を思想的復興の時代、彼の言葉によれ

ば「第2のナフダ」として把えようとする見方である。

さて、これまで第2のナフダという言葉は、たとえばナセルによる政治的実験の時代を19世紀のナフダの時代に対置させ、第2のアラブの復興と考える議論のなかで用いられてきた⁽³⁵⁾。これに対しアルーウィーは、第2のナフダは確かにこのナセルの実験が行われた時期の1963～65年に始まったが、むしろこの実験の失敗を象徴する1967年戦争の敗戦の後において本格的な動きとなったと述べている⁽³⁶⁾。ここでアルーウィーが第2のナフダを生み出す新しい思想運動の担い手と考えているのは、「歴史主義」をアラブ思想のなかに根づけようとする「革命的知識人」の登場である。それは、1967年戦争の敗北を契機として展開したラディカルな思想批判の運動、とくにこれまでにない厳しい形の「伝統」批判の運動を支えた一群の知識人であった。

1. マシュレクの知識人によるラディカルな「伝統」批判

その後激しい内戦の舞台となるバイルートで始まったこの思想批判の運動を代表する知識人として、サーディク・アズム(Şadiq al-'Aẓm)とアドーニス(Adūnis 本名'Alī Aḥmad Sa'īd)の2人を挙げることができる。前出のアジャミーの著作は、1967年戦争後の批判運動の口火を切った作品とされるアズムの『敗北後の自己批判』(1968年)を取り上げ、この本で展開された敗戦の責任追及論が「過去」との鮮明な断絶を主張する新しい批判運動を導いていった点に注目する。アズムによれば、1967年戦争の敗北は、かつて日露戦争の敗北がロシアにおけるツァーの専制体制の矛盾を暴露したのと同様、アラブ世界における既存の社会的道徳的秩序の不適合性を明らかにしたという。敗戦によって暴露されたアラブ社会の道徳的問題は、「アラブ的な宿命論」として、また敗戦を神による罰と考える個人の責任逃れの現象として現れた。そしてこうした問題が発生するのは、近代のアラブ世界に成立した国家が「近代的な市民社会」を作りだすことができなかつたことに起因する、とアズムは考えるのである⁽³⁷⁾。

この著作に見られた「伝統に対する軽蔑」(アジャミーの表現による)は、アズムの次の作品『宗教的思想批判』(1969年)⁽³⁸⁾のなかでより明瞭な形で表れる。アズムは、この本の序文で次のように執筆の動機を述べている。1967年戦争以後アラブ社会の伝統的構造に対する様々な批判が行われたが、アラブの社会生活の「上部構造」、とくに「超越論的な宗教的心性」(al-dhahniya al-diniya al-ghaybiya)に関する批判はきわめて貧弱であった。そして他方において、敗戦後、宗教的イデオロギーが反動勢力の「理論的」武器として利用されている状況がある⁽³⁹⁾。

このような思想的な危機状況の克服を目指す彼の作品は、主として2つの章から構成される。第1章の「科学的文化と宗教的思想の困窮」は、近代科学と宗教との関係に関するアラブ知識人の立場を類型化する試みである。まずアズムは、第1に両者の「調和」(tawfiq)を図る立場を指摘する。この立場は、イスラームは本来理性的宗教であったとする「修辭的」(khiṭābi)調和、宗教によって「革命」体制を「正当化」(tabriri)する調和、そしてコーランの章句のなかに近代的科学理論を「発見」する「恣意的」(ta'assufi)調和などの類型に分けられる。第2の立場は、科学理論の完全な拒否、すなわち宗教的視野に完全に閉じこもる「絶望的な自己防衛」である。以上の2つの立場は、前出のアルーウィーやハーフィズが分類する「折衷主義」と「伝統主義」(あるいは「サラフィー主義」という近代アラブの主要な思想潮流にそれぞれ対応するものと考えてよいだろう⁽⁴⁰⁾。

さらにアズムは、この科学的認識と宗教との結びつきという問題について、西洋の哲学理論を援用して、他の2つの可能性を提示する。第3の立場は、現世的な(zamāni)側面と永遠的(azālī)あるいは精神的な(ruhī)側面とを区別し、後者は科学的認識の対象とはならないとする考え方である。これは一時期のアリー・アブデル・ラーズィクの主張が代表する「世俗主義」的な認識態度と言ってもよいのかもしれない⁽⁴¹⁾。アズムは、神の存在に関する神秘主義者の内的体験についてベルクソンが行った議論を紹介することによって、この認識態度を批判的に評価する。第4の、そして最後の立場は、明白な証

拠がない場合には、真偽の判断を先送りにするという、ウィリアム・ジェイムスの「純粹経験」の方法論によるものである。ただしアズムは、神の存在に関する「信仰の倫理」という特別な場合に上記の原則の例外を認めるジェイムスの議論の不徹底さを批判し、「化石化した伝統的な信仰」の牢獄から宗教感情を解放しなければならないと主張する⁽⁴²⁾。

第2章の「イブリース(悪魔)のドラマ」(ma'sā iblis)は、この「化石化した伝統的信仰」に対する攻撃のひとつの試みである。アズムは、セムの三宗教(ユダヤ教・キリスト教・イスラーム)に共通して見られる、神の愛とその怒りと罪に対する恐れ、そして神の敵である悪魔への憎しみという宗教感情が、伝統的な教説によって操作される枠組みとして、悪魔をめぐる伝承に注目する。とくに、イスラームにおける「悪魔の詭計」(tablīṣ iblis)という言説を題材に選んで、コーランやスーフイズムの著作をテキストとして神話学(mythology)の方法による分析を展開してゆく⁽⁴³⁾。

次に登場するアドーニス(Adonis)は、思想雑誌『マワーキフ』(*al-Mawāqif*)に発表した論稿を中心に、一時期のマシュレクにおける思想運動の先頭を走った指導的知識人であった。アドーニスの主著は、『動かざるものと変わるもの』(*al-thābit wa al-mutaḥawwil*)という三部構成をとるアラブ文化史研究の大作である⁽⁴⁴⁾。この作品でアドーニスは、アズムが行った宗教的思想批判に比べると対象をより広く取り、アラブの文化伝統総体を批判の俎上に上げようとする。現代アラブを代表する詩人アドーニスを、こうしたアラブ文化史を総体として批判的に解釈する試みに駆りたてたのは、アラブの詩作運動に対する彼の失望であった。彼は、アラブ詩の歴史研究を通じて、アラブ人の詩に関する嗜好は「模倣主義」(ittibā'īya)によって支配されていること、とくに近代の詩作運動の大半は過去の追憶(isti'ada)でしかないという認識に達する⁽⁴⁵⁾。そして、この認識を起点にしてアドーニスは、アラブの政治史・思想史・文学史を貫く2つの要素、すなわち「動かざるものと変わるもの」、あるいは「模倣と創造」(ittibā' wa ibdā')という要素の対抗が織りなす歴史の叙述を行う。彼が目指すのは、「動かざるもの」あるいは「模倣」へと収斂

するアラブ的心性(al-dhahniya al-'arabiya)における伝統的構造の批判であった。そして彼は、こうしたアラブ文化の「遺産」(turath)の破壊(hadm)こそがナフダの条件であると結論づける。

以上に紹介したアズムとアドーニスの著作は、現代アラブの思想的展開において記念碑的意義をもつ作品とされている。しかしながら、両者の作品に見られるラディカルな伝統(あるいは「遺産」)批判が、同時代の社会に受け入れられるのは、決して容易なことではなかった。アドーニスは、彼の著作の第3版(1980年)の序文で、「この本は大きな論争を巻き起こしたが、悲しむべきことに同書を「批判した」大半の人々は、この本が提起した数多くの思想問題をひとつも取り上げようとしていない」と慨嘆している⁽⁴⁶⁾。また、アズムの本は、とくに第2章の「悪魔のドラマ」をめぐる、「科学的研究の範囲を越えて」レバノン社会の宗派对立を助長した著作として告訴された。この筆禍裁判は、数年後に始まる内戦の予兆を示す事件のひとつであったといえるかもしれない。宗派对立を軸に展開したこの激しい内戦は、現代アラブの知的活動の中心都市ベイルートに徹底した荒廃をもたらし、そして多くの優れた思想家が内戦とテロのために命を落とした。このレバノン内戦が象徴する政治危機は、その後のマシュレク思想界に深い影を落とすことになった。

2. マグレブの思想的ナフダをめぐる

さて、こうしたマシュレク思想状況から視線をアラブ世界の西方に移すと、とくに1980年代以降、マグレブにおける思想的ナフダ、第2のナフダの出現を指摘する声が聞かれるようになる。それは、アズムらの「革命的知識人」の登場を第2のナフダの担い手と考えた、他ならぬモロッコのアルーウイーをも含めたマグレブの一群の知識人たちに対する評価の声である。たとえばシャラビーは、次に述べるように、この新しいマグレブの思想運動を積極的に評価し重要な歴史的な位置づけを与えている。

この「ラディカルな批判者(とりわけマグレブの批判者たち)は、ナフダの初期における世俗主義的知識人、とくにシリア・レバノンの知識人と並行的な役割を果たしている。それは、両者ともに近代性と変革に対する志向を持ち、支配的な言説に対し異なった新しい認識を生みだしている点においてである。しかし、両者には次のような相違がある。すなわち、かつての先輩たちが概念的妥協を示すだけで終わったのに対し、[今日の] マグレブの批判者たちは[この問題に対し] ラディカルな批判を加えている点である」⁽⁴⁷⁾。

このシャラビーの評価において重要な論点は、この現代の思想家たちの歴史的な役割をかつての第1のナフダの知識人たちのそれと対比させていること、とくに前者が行った思想変革の運動を後者が乗り越えようとしている点に注目していることである。

この近代のナフダの批判という問題意識を鮮明に表明した代表的思想家として、本章ではモロッコのムハンマド・アービド・ジャービリー(Muhammad 'Abid al-Jabiri)を取り上げることにしたい。

ジャービリーは、主著『アラブ的理性批判』3部作の第1巻、『アラブ的理性の形成』の序文のなかで近代のナフダ運動を次のように批判する⁽⁴⁸⁾。この本が対象とするのは、近代アラブ100年来のテーマ、「あらゆるナフダの試みの基本的かつ第一義的な部分である理性批判」というテーマである。しかし、近代のアラブのナフダは、この[理性批判という]進路をたどらなかった。[このような]目覚めていない理性('aql ghayr nahid)によって、果たして[真の意味の]ナフダを達成することができたであろうか。

ジャービリーは、このような問題提起を起点として「アラブ的理性」の批判、いわば近代のナフダの「仕切り直し」とでもいうべき大がかりな作業に入ってゆく。そして、彼が試みるアラブ思想史の再解釈が対象とするのは、思想の内容ではなく思想の「道具」としての理性であった。すなわち、彼の述べる「アラブ的理性」とは、アラブの古典的文化によって歴史的に作りだされた思想形成(tafkir)の手段としての理性であった。こうした「アラブ的理性」認識に見られるように、現代フランス哲学の直接的影響を受けたジャー

ビリーは、従来のイデオロギー研究としての思想研究を認識論的なレベルにまで深めたのである⁽⁴⁹⁾。

さて、ジャービリーの言う「アラブ的理性」とは、東洋学者の「セムの理性」といった人種的偏見の産物でも、またフランス思想というような思想の「内容」を示す言葉でもなく、むしろ古代ギリシア文明の理性や近代ヨーロッパの理性に対置しうる歴史的存在であった。またジャービリーは、ナフダをアラブに固有の歴史現象ではなく、理性批判の運動という世界史的現象と把握する。そして近代アラブのナフダを、ルネサンスに始まる近代ヨーロッパのナフダ、そして「アラブの第1のナフダ」であるイスラームの成立と比較する。その場合、このイスラームの成立というナフダも近代ヨーロッパのナフダも、ともに競争相手としての「他者」を意識した自己変革の試みであった。そして、これら2つのナフダに見られた「本源性への回帰」(al-rujū' ilā al-uṣūl)のメカニズムは、過去を乗り越えるために過去に戻る('awda ilā al-maḍī)形態をとるものであった。しかし、近代アラブのナフダは、近代のヨーロッパという「他者」の衝撃に直面して、上記のナフダのメカニズムをたんなる自己防衛のために用いたために、本源性への回帰ではなく過去に戻るだけの結果に終わってしまった。ジャービリーによれば、この挫折の原因は、近代アラブのナフダに前の2つのナフダと同様の内的な要因、すなわち自律的な発展が欠如していたためだという⁽⁵⁰⁾。

さて、このジャービリーを代表とするマグレブの思想家たちの運動は、はたして(ジャービリーが構想するような)「ナフダ」の名に値する思想運動という評価が得られるだろうか。そして、現在マグレブに「第2のナフダ」が発生しているか否か、というこの問いに答えるためには、その思想変革の内容の問題に関してと同様、それが現代アラブ世界においてどのような社会的あるいは実践的な意味をもっているのか、という問題についても考察しなければならない。とくに後者の問題は、次のような疑問の形をとるであろう。すなわち、近代アラブのナフダがジャービリーらが批判するようにたとえ不徹底なものであったにしても、それが果たした歴史的な役割を現在の「第2の

ナフダ」に対し期待できるだろうか。すなわち、この新しいナフダの試みは、かつて近代のナフダの思想と言葉がその後のアラブの歴史に与えた影響に匹敵する内容をもつものであろうか。

もちろん本章では、このような疑問に対する最終的な解答を用意することはできない。その代わりここでは、このマグレブの思想運動に大きな関心を払っているシャラビーの批判的評価を紹介し、これをめぐって若干の議論を補足することにしたい。シャラビーは、上記の問題について以下の2つの問題点を指摘する。それは、第1に現代マグレブの思想運動における方法論に関する問題、とくにその構造主義的なアラブ・イスラーム史の再解釈をめぐる問題であり、第2にこれらの知識人の「外国人性」という問題である。

さてジャービリーは、今日のアラブのナフダが取り組む課題である「アラブ的理性の批判」は、「他者」としての近代ヨーロッパ理性に対する批判なくしては達成できないと述べている⁽⁵¹⁾。詳しく解説できないが、ここで彼の言うヨーロッパ理性への批判には、彼自身が述べるように構造主義に代表されるフランスの思想家たちからの強い影響が読み取れる⁽⁵²⁾。たしかに、シャラビーが述べるように、マグレブを中心にした今日のアラブ知識人の著作には、構造主義、ポスト構造主義、デイスコンストラクショニズム等々といった欧米の新しい知的潮流の影響を受けたものが少なからず見られる。

シャラビーは、こうしたアラブ思想の新しい傾向に対し、次のような疑念を表明する。それは、これらの思想傾向における「内在的・形式主義的指向は、政治的・実践的な適応可能性の門を閉ざし、言語や文化に焦点を当て政治的現実から目をそらせる危険性をもっている」のではないか、というものである。たとえば「ポスト構造主義的アナーキズム」は、制度化され集権化した後期工業化社会においては自由と多元主義の幻想を与えうるかもしれないが、近代以降のアラブのような「権威主義的新家父長制的社会」において必要なのは、むしろ新しい形態の「統合化運動」なのである、と⁽⁵³⁾。このシャラビーのコメントは、前に述べたアルーウィーによる「伝統化」批判とその政治的指向を等しくするものと考えてよいのかもしれない。アルーウィーは、

『アラブ知識人の危機』を書いた当時と比べると、マルクス主義に対し一定の距離を置くようになったともいわれるが、現代のヨーロッパとアラブを貫通するポスト・リベラルな思想傾向を批判する立場は、依然堅持しているように見られる⁽⁵⁴⁾。

しかしながら、現代アラブの先進的知識人が試みる思想的実験が、どのような現実的な意味をもつのかという問題について、こうした方法論に対する批判だけから有効な解答を見いだすことは難しいように思う。たとえば、これらの新しい思想家が、アラブ社会が抱える実践的な諸問題に対しどのような新しい解釈を示しているのか、その具体的論点をめぐって今後十分な検討が必要となろう⁽⁵⁵⁾。

さてシャラビーによる第2の批判点は、これらの新しい世代の知識人と現実のアラブ社会あるいはアラブの「民衆」との間に広がる社会的距離の問題についてである。彼は、これらの知識人に次のような特徴づけを与える。

「これらの知識人の多くは、イブン・ハルドゥーンが述べた意味における「外国人的」な特徴をもっているといえるのかもしれない。[ここでいう「外国人的」とは、]宗教や民族によるものではなく、彼らの受けた教育や文化—彼らの思考や会話、叙述の異なった様式において「外国人的」なのである。たとえば、これら知識人の新しい思考様式で書かれた言葉は、「民衆」はもちろん、「新家父長制」的言説に縛られたごく普通のアラブ知識人によっても理解されることはないであろう、と⁽⁵⁶⁾。

先に述べた箇所ではシャラビーは、今日のマグレブの知識人を19世紀のレバノン・シリアのキリスト教徒知識人に比較してみせた。そこでは、西洋の知的世界に対する近接性とその積極的態度において、これら2つの時代の知識人が共通の属性をもっている点が強調された。しかし、この歴史的特徴づけは、同時にこれらの知識人のアラブ社会におけるマージナルな位置をも暗示していたのである。さらに補足するとシャラビーは、以上の議論に加え、アラブ社会において知識人が歴史貫通的な(あるいは宿命的などさえ言うような)「外国人」性、異質性をもっていることを問題提起している。

こうしたアラブ社会における知識人の社会的機能をめぐる議論は、たとえば前出の「アラブ知識人の危機」論をはじめとして、実は、アラブの知的世界において今日活発に取り上げられているテーマである⁽⁵⁷⁾。ここでは、シャラビーの批判に対するマグレブ出身の思想家による間接的な形での反論というべきものを紹介するにとどめたい。

ジャービリーと並んで高い評価を受けている現代マグレブの思想研究者に、アルジェリア出身のムハンマド・アルクーン (Muḥammad Arkūn) がいる。アルクーンは、現代人文諸科学の様々な分析装置を用いてテキストとしてのコーランを「世俗主義的に」解釈し直すという理論的作業を行っているが、その著作はすべてフランス語で書かれ、アラビア語で著述することは意識的に避けてきた。アルクーンは、その理由を『アラブ・イスラーム思想の歴史性』の「アラビア語版への序」のなかで、次のように説明する。私は、これまでアラブ・ムスリム大衆との結びつきを拡大するために、アラビア語でも執筆するように要請を受けたこともあった。しかし、西洋の言葉で書かれた新しい人文社会諸科学を修得することと、これをアラビア語の専門用語に翻訳することを私は同時に行うことができない。たとえば、アラビア語によって近代思想を表現することが果たして可能なのか、つねづね私は疑念を抱いている。そしてこの問題は、アラビア語それ自体の表現能力の問題なのではなく、アラブにおける思想史の展開そのものに原因があるのだ、と⁽⁵⁸⁾。そしてアルクーンは、この思想史の問題について、アラビア語がアラブの古典的文化が華開いた時期以降閉鎖的・「スコラ哲学的」な段階に入り、この状態から脱けだすためには(フランス語が300年かけて達成したような)「アラビア語の世俗化」が必要である、とも述べている⁽⁵⁹⁾。

3. 思想的危機と第2のナフダの併存

さて、以上に指摘したジャービリーやアルクーンを代表とするマグレブ知識人の新しい思想的実験を、「ナフダ」に匹敵する思想運動といえるのか否

かという問題について、先に述べたとおり本章のなかで明解な結論を示すことはできない。ただ、ここでは上記のようにマグレブ思想界への注目が高まった背景についてどのような説明が行われているのか、若干の議論を紹介しておきたい。

第2節で登場したモロッコのブルカズィーズに、「マグレブのハディース(発言)・マシュレクのフクム(判断)：マグレブにおける「思想的ナフダ」について」というもうひとつの論稿がある⁽⁶⁰⁾。彼は、上記に見るような今日のマグレブに「思想的ナフダ」が発生しているという評価に対し、冷静な見解を示す。

マグレブは、第1のナフダの時代以来、マシュレクやエジプトが送り出す文化的思想的運動に対して、これを受け取る側の立場に甘んじてきた。しかし1980年代の半ば以降、むしろマグレブで行われる思想的生産に対してマシュレクが批評を加えるという以前と正反対の関係に変わった。その結果、今やマグレブが思想と進歩的革新の中心部となったという声さえ聞かれるにいたった。

しかしブルカズィーズは、こうしたマグレブの文化的思想的ナフダという評価に対しては、次に述べる2つの側面を考慮に入れて見直す必要があるという。まず第1は、マシュレクとマグレブの間の思想的交流(al-tawaṣuḥ al-fikri)の拡大という側面である。具体的に述べるなら、(1)レバノン・エジプト・イラク(そしてある程度はシリア)で発行される思想雑誌がマグレブの思想界に関心を示し始めたこと⁽⁶¹⁾、(2)様々な組織・機関によるアラブ世界横断的な会議・シンポジウムの開催が活発化したこと⁽⁶²⁾、そして、(3)「パリの門(al-bawwāba al-bārisīya)」の役割、すなわちパリを拠点とする東西アラブ間の知的交流の発展、といった諸要素が指摘できる。たとえば、この東西アラブの知的交流を示す最近の例として、前出のジャービリーとエジプトのハサン・ハナフィーの往復書簡集『マシュレクとマグレブの対話』(1991年)を挙げてもよいのではないかと思う。同書のなかでジャービリーが皮肉まじりに述べているように、マシュレクは今まで文化的後進地域としてその存在を無視し

てきたマグレブの思想を突如として「発見した」のである⁽⁶³⁾。

次にブルカズィーズは、第2の側面としてマシュレクにおける政治的危機の影響(とくにキャンプ・デービッド合意とレバノン内戦がもたらした影響)を指摘する。すなわち、今日、マグレブに思想的ナフダが発生しているかのようなイメージが作りだされたのは、マシュレクにおいて政治危機を原因とする思想的生産の後退(とくに弾圧や内戦の激化による思想家の逃避)が見られ、その結果マグレブの相対的な評価が向上したからだという。そして、マシュレクによるマグレブ思想界の礼賛には、極端な自己卑下の裏返しの表現が見られる。なぜなら、マシュレク思想界においては、今やアラブ文化の思想的「遺産(al-turath)に対するニヒリスト的な否定と、近代(al-hadatha)に対する退行的な否定」という2つの極端な潮流による危機が進行しているからである、と⁽⁶⁴⁾。

以上にまとめたブルカズィーズの議論は、まずマグレブのナフダと呼ばれる現象について、これを東西アラブの知的交流の結果としてマシュレク側が作り出したイメージと捉えることによって、現代アラブの思想界の内部に新しい統合の動き、ある種の構造変化が発生していることを示唆した点が重要である。そして、この思想界における新たな交流と統合の動きは、現実のアラブ世界における政治的な分裂状況とまさに対極的な動きと言ってよいものかもしれない。

ただし、このアラブ思想界の新しい動きが、ブルカズィーズが慎重に描くように、いわば水平的な拡大に留まるものなのか、それともそこに思想の質そのものの変換を含む垂直的な拡大(まさに「第2のナフダ」)を見いだすことができるのか。まずこの点に、現代アラブ思想を考察する場合の第1の中心的な問題が存在すると考えてよいだろう。

次に第2の問題として、この「ナフダ」と、現代アラブ思想のもうひとつの特徴とされる思想的危機の両者を、ともに同時代的な現象としていかに理解できるか、という疑問がある。ブルカズィーズは、マシュレクの思想的危機を強調することを通じて、この「ナフダ」と危機の併存という矛盾した状

況を、一見整合的に説明しているように見える。しかし、アラブ世界内部に様々な中心-周辺関係(たとえば、前出の「アラブ秩序」論が描くような)が存在したにしても、そこで語られる危機とはそうした地域の構造変化を背景にした部分的な(あるいはバイルートやクウェイトといった地域システムの歪みとして表れる局所的な)ものではなかったはずである。また、むしろ深刻化した危機の中に身を置き、その解決のために自らを犠牲にしてまでも新たな思想的生産を行った一群の知識人の存在を忘れてはならない。宗派問題の新しい理論的解明を追及したレバノンのマルクス主義理論家、故マハディー・アーミル(1987年にヒズブラーにより暗殺)は、その一例である⁽⁶⁵⁾。

ここで取り上げた思想の危機と「ナフダ」の併存という問題を考えるためには、もう一度ナフダの意味を問い直す作業が必要である。まず、はじめに言えるのは、タラビーシーやアルーウィーの議論が示すように、かつての近代のナフダもまさに当時の思想的危機、すなわち西洋との出会いによる「衝撃」による「退行的」現象と、同時代的なさらに言えば共生的な関係にあった、ということである。ただし、現在のアラブ思想に仮に危機状況が見いだされるからといって、それは決してナフダが発生していることの根拠とならないのは、もちろんである。

またこの問題を考えるためには、本章の冒頭で述べたような、思想と地域概念の相互規定的な関係を改めて考慮に入れる必要がある。その場合、現在の思想の危機と「第2のナフダ」は、いずれも近代のナフダが作り出したひとつの時代の終焉において同時に発生している現象と見ることができる。すなわち、今日の思想的危機とは、第1のナフダに始まるアラブの近代というひとつの時代の終焉を意識した特徴づけであったし、第2のナフダを望む声には新しい時代の開始を期待する心情がこめられている。そこでは第1のナフダが生み出した様々な既成概念や、言説に対する否定や問い直しの動きが見られるのと同時に、アラブの近代が取り組んだ思想問題に対して新しい認識方法で取り組む試みが見られる。すなわちそれは、ナフダの批判的な継承という自覚的な試みなのである。

現在、アラブ思想に真の意味でのナフダが発生しているのか、それはアラブ世界のどのような社会的現実根ざし、またどのような政治的社会的な動きを導いてゆく可能性があるのか。その結論にいたる道を見いだすことは困難であるにしても、今日の思想運動の新しい導き手たちが、すでに述べたように少なくとも近代のナフダを継承しこれを乗り越えようとしていること、あるいは場合によってはその思想的試みをナフダと自称していること、この動きに注目しなければならない。

さらに重要なのは、そうした自覚的なナフダの試みにおいて、それぞれの思想の改革者たちが、思想的危機と考えるもの、そして近代のナフダの批判的継承と考えるものが相互に異なることである。以上に登場したアラブの知識人たちの評価に従うなら、たとえばアルーウィーは、思想的危機を伝統化と「退行」現象に求め、これを克服する動きとして歴史主義の立場を取るラディカルな伝統批判に注目している。この新しい動きは、1967年戦争の敗北以降、マシュレク（とくにレバノン）の左派的知識人によって主に担われてきた。それは、ブルカズィーズが指摘したのとは全く反対の意味でマシュレク社会の危機を反映した動きであった。これに対し、マグレブの知識人の中には、今日の思想的危機を、マシュレク思想界で現れているこうした近代と伝統をそれぞれ極端に否定する2つの傾向の中に見いだし、この二項対立的な枠組みを乗り越えようとしている動きがある。この新しい動きは、マグレブ社会の特殊性が反映したものと見ることもできるかもしれない。以上の潮流に対し、近代のナフダ運動を全面的な西洋化の試みと捉え、今日の思想的危機は、こうしたナフダ期以降の本源的な価値からの逸脱に起因すると考える「純粋サラフィー主義」（タラビーシーによる表現）⁽⁶⁶⁾の論者たちもいる。タラビーシーが「ナフダからの退行」と批判する彼らは、アラブの現代はイスラーム的な目覚め(al-ṣaḥwa al-islāmiya)の時代でなければならない、と主張しているのである。

以上に述べたことから、現代アラブの思想的危機をめぐる認識と、様々な方向性をもつナフダの試みが交錯するところに、まさに現代アラブの思想空

間が広がっている、と表現することができるだろう。本章の冒頭で述べたアラブの思想の森の地図を描く手がかりとして、ここではその地図の上にこのような簡単な目じるしを示しておきたいと思う。

結びにかえて —— ナフダと「遺産」の問題系

以上のような「現代アラブ思想」をめぐる未消化な議論を記したのは、こうした日本における研究蓄積の少ない現代アラブ研究の重要な問題領域について、少なくともその存在だけは紹介しておきたいと考えたからである。そこでこのような未整理な議論をまとめる作業のかわりに、この研究を進める上で重要と考えられるキーワードの解説を「むすびにかえて」付け加えたいと思う。

さて、本章で登場した中心的な思想的概念が、ナフダ(nahḍa) (とさらに危機 azma)であったことは、その末尾の議論で示したとおりである。ここではそれに加えて、現代アラブの思想家・思想研究者がしばしば用いる《ishkāliya》と《turāth》という2つの言葉を検討してみることにした。

まず《ishkāliya》について。この《ishkāliya》は、今日のアラブ論壇にひんぱんに登場する概念であり、直訳するれば、「曖昧なるもの」という意味をもつ。本章に登場した思想家は、たとえば次のようにこの《ishkāliya》を定義している。まず、ジャービリーは、「《ishkāliya》とは、特定の思想において、理論的には総てを含んだ全体的な解決の枠組みなくしては、個々の解決が可能でなくまたそれが受け入れ難いような、相互に結びついた数多くの問題が織りなす、一連の諸関係(manẓūma al-'alāqāt)」とし、また別の箇所では「自らに形を与える可能性、すなわち理論化、思想的安定に向けての願望や緊張が十分ではない理論」と述べている⁽⁶⁷⁾。またアルーウィーは、「特定の思想的系列における諸問題を概念化する様式」という定義を記している⁽⁶⁸⁾。以上の解説から、この「曖昧なるもの」《ishkāliya》に、「問題系」

という訳語を当てておくことにしよう⁽⁶⁹⁾。

さて、この問題系(ishkaliya)は、次に示すように現代アラブ思想研究においてキーワードと言うべき位置を占めている。たとえばジャービリーは、この概念を用いることによって、前節の末尾で筆者がまわりくどく述べた議論を次のように要約している。ジャービリーは、「ある思想の単一性(wahda)に基礎を与えそれを確立させるもの、それはこの思想における問題系の単一性だ」と述べる。そして彼は、思想を成立させるこのようなひと塊りの思想的問題群、問題系として、「ナフダ的問題系」の存在を指摘する。ナフダ期の思想である近代アラブ思想は、まさにこのナフダ的問題系によって「基礎を与えられ確立された」のであった。そして、「このナフダ的問題系は、[その後も]時間や場所の制約を受けることなく、その考察に取り組むあらゆる思想家の前に開かれた形で存在し続けている」⁽⁷⁰⁾。すなわち、ここでジャービリーが述べるナフダ的問題系とは、本章で繰り返し指摘してきた現代アラブの思想家が取り組む新しいナフダの試み、ナフダの問い直しという思想問題に他ならない。その意味において、現代アラブ思想は、近代アラブ思想と同様に、このナフダ的問題系をその成立の基盤としていると言えるのである。

それでは、この同じナフダ的問題系を共有するこれら2つの思想を区別するものは何であろう。すでに本章のなかで数回にわたって示されたこの問いに答えるためには、問題系によって枠組みを与えられたひとつの思想の内容に踏み込み、その思想空間の構造をめぐって議論を行う必要がある。

さて、問題系(ishkaliya)の次に取り上げるキーワード、《turath》とは、まさに現代アラブの思想的空間において中心軸を構成する概念であると言ってよいように思う。すなわち、《turath》問題、あるいは《turath》的問題系と呼ばれる思想問題がそれである。この《turath》という用語は、すでに本章のなかで何回か登場した。たとえば、この言葉はタラビーシーやポール・ホーリーの著作でタイトルの一部に用いられた概念であった。またアドーニス⁽⁷¹⁾は、現代アラブ思想においてこの《turath》の破壊こそがナフダの条件だと主張した。これに対しブルカズィーズは、マシュレクにおける思想の危機が、む

しろこうした《turath》を否定しようとする動きに根ざしている、として憂慮の念を示した。

筆者は、上記の箇所において《turath》に「遺産」という訳語を当ててみた。だが、この《turath》は、近代(ḥadatha)に対置される概念という意味において、日本語の慣習的用法としては「伝統」と訳した方が一般的な理解が得やすい言葉である。しかし、この《turath》は、通常「伝統」の訳語が当てられる taqlīd (すなわち単なる繰り返しとしての因習という意味を持つ言葉であり、tajdid (革新) と対立的に用いられる概念) とは区別しなければならない。その意味で、「遺産」といういささか思想的用語としてはなじみのない訳語を当てたのである。また、この「遺産」は、現代アラブ思想で頻繁に登場する uṣūl (あるいは iṣāla, 本源的なるもの) とともに区別して用いられている。また、ジャービリーは、「遺産」という言葉には日常用語(あるいは『コーラン』の用語)で使われる遺産 mirath (あるいは irth, wirth) とは異なり、父親の遺産を子供が継承するのでなく子供のなかに父親が受け継がれているといった意味が込められているとも述べている⁽⁷¹⁾。

この「遺産」概念が現代アラブの思想研究者によってどのように用いられているのか、本章の最後に、そのいくつかの例を見ておくことにしよう。

まず最初に、シリアのタイイブ・ティズイーニー (al-Ṭayyib Tizini) とレバノン のフセイン・ムルウワ (Ḥusayn Muruwwa) という 2 人の現代マシュレクを代表する思想研究者を取り上げる。ティズイーニーの著作は、現在も執筆継続中の大部の著作シリーズ『中世アラブ思想に関する新しい解釈の計画』、ムルウワの代表作は、これまた大著の『アラブ・イスラーム哲学における唯物論的諸傾向』、いずれもマルクス主義的手法を用いながらアラブ思想史の流れを縦横に切り分けた作品である⁽⁷²⁾。

まず、ティズイーニーは、前掲書の第 5 版「序文」において、次のように述べる。「遺産」問題 (qaḍīya al-turāth) は、「今日のアラブの文化生活においてもっとも重要な文化問題である。アラブ世界に生起する経済的・政治的・文化的諸側面をもつ事象の全てがひとつの中心軸 [の存在] を指し示してい

る。それがアラブの「遺産」をめぐる闘争である」⁽⁷³⁾、と。また、ムルウワは、思想研究において「遺産」が実践的にもつ意味を強調する。アラブ解放運動における革命勢力には、後進勢力とは異なった形で「遺産」を把握し、自らのものにする必要がある。その場合問題なのは、中世のアラブ・イスラーム思想の「遺産」を把握する「認識」(ma'rifa)の手法と、それによって把握される「遺産」の形態である⁽⁷⁴⁾、と。このようなムルウワの方法論的態度は、マルクス主義というその手法において違いはあるが、現代アラブ思想研究における「遺産」と「現代世界思想」(すなわち、現代フランスの哲学思想)と「今日的な政治・社会・民族問題」という3つの局面を区別するジャーベリーの態度と、基本的には同じ構造的な特徴をもっていると言うことができるだろう⁽⁷⁵⁾。

さて、この「遺産」概念が現代アラブ思想の成立と密接な関係にあるという点について、アルジェリアのブーキルバ('Abd al-Majid Bū Qirba)は、「現代アラブ言説における「遺産」とナフダの問題系」という論稿のなかで、次のように述べる。「遺産」という用語は、古い世代の人々 [すなわちナフダ期の思想家たち] の著作において、今日の私たちアラブ人が合意しているような論争的・存在論的な内容をもつものではなかった。なぜなら、彼らはナフダに対し、今日私たちが直面しているような問題(すなわち本源性と現代性<aṣāla wa mu'aṣara>の問題)という形でこれに取り組まなかったからである。そしてブーキルバは、「遺産」問題がいつから発生したか確定することは困難であると述べる一方で、「前世紀の思想的指導者たちを「ナフダ」の試みにおいて導いた思考の形態こそが、「遺産」問題が発生する原因となった。なぜなら、これらの指導者たちは、彼らのナフダの夢を現在に基づいて、すなわちこの現在を実際に構成する諸要素に基づいて築き上げるのではなく、ナフダを過去に向けての飛躍(al-qafz 'an al-māḍi)として構想したからである」とも語る⁽⁷⁶⁾。すなわちブーキルバは、近代アラブ思想におけるナフダの不十分な試みのために発生した「遺産」問題こそが、近代アラブ思想と区別された内容を現代アラブ思想に与えた問題系であると考えているのである。

エジプトの文芸評論家リフアト・サッラーム (Rif'at Sallam) は、『アラブの「遺産」に関する研究：批判的方法論的視角』のなかで、「遺産」問題の発生の時点に関し、ブーキルバとは異なりはっきりした意見を述べている。サッラームによれば、「遺産」問題がアラブの文化的現実において重要な意味をもつようになったのは1960年代の末からのことである。そして今や、アラブ知識人にとって「遺産」問題は、ほとんど日々のパンのような存在となった。すなわち彼らの多くは、今日アラブが抱える問題の解決と「遺産」の問題系解決とが決定的な結びつきをもつという点で一致しているのである⁽⁷⁷⁾。

サッラームが言うように、「遺産」問題の発生が1960年代末、言いかえれば1967年戦争の敗北以降のものであるとするなら、このことは本章で述べてきた現代アラブ思想の成立条件に関する議論とつながる論点を含んでいるように思う。すなわち、現代アラブの思想空間が、1967年戦争後の危機認識とナフダの試みが交錯するところに成立すると考えるならば、ティーズィーニーが形容するように「遺産」問題はこの思想空間の「中心軸」を成す問題であった。すなわち、思想的危機を指摘しこれを克服する試み(すなわちなフダの問題系への新たな取組み)を行う現代アラブ思想の諸潮流にとって、アラブの「遺産」をどのように把握し、またこれを現代アラブ世界が抱える問題の解決のために、どのように用いてゆくのかという課題が、その対立と論争の中心軸を形成したのである⁽⁷⁸⁾。

〔注〕 _____

- (1) al-Khūrī, Būlis, *al-turāth wa al-ḥadātha: murāji' li-dirāsa al-fikr al-'arabī al-ḥādīr*, Beirut, Ma'had al-Anmā' al-'Arabī, 1983年。
- (2) Muḥammad Sayyid, Aḥmad, "azma al-niḥām al-'arabī", *al-Ahrām* (1990年8月16日) 本章では, niḥām al-'arabī を the Arab order に該当する言葉としてアラブ秩序の訳語を充てた。
- (3) 'Aṭīf al-Ghamrī, "··wa hal kāna hunāka niḥām 'arabī !?", *al-Ahrām* (1990年11月14日)
- (4) こうした論議の一例として、エジプトの経済学者アブデル・ファディール (Maḥmūd 'Abd al-Faḍīl) の「湾岸戦争の帳簿の余白」 ("hawāmish 'alā daftar nakba

ḥarb al-khalīj," *al-Mustaqbal al-'Arabī*, 第151号, 1991年9月)と題する評論がある。この論稿のなかで彼は、アラブ地域秩序(al-naẓām al-iqlīmī al-'arabī)という一般概念(mujmal)を激しく揺さぶった今回の湾岸危機をレバノン内戦の危機と対比させて次のように述べる。湾岸危機の焦点となったクウェイトは、レバノンと同様、経済的繁栄の一方で社会構造のもろさを抱えたアラブ秩序の「柔らかな下腹部」を構成していた。そして、アラブ地域秩序(この秩序は1948年戦争を契機として成立した)は、かつてこのレバノンとクウェイトに起こった危機(すなわち、1958年のレバノン危機と1961年のクウェイト危機)を解決する力をもっていた。しかしながら、70年代以降に起きた2つの国の危機を救うことはもはやこの地域秩序にはできないのである、と。湾岸戦争とアラブをめぐるその他の議論としては、Yazid Ṣayigh, "azma al-khalīj wa ikhfaḡ al-niẓām al-'arabī" ([湾岸危機とアラブ地域秩序の挫折], *al-Mustaqbal al-'Arabī*, 才149号, 1991年7月)などを参照。

- (5) Sa'd al-Dīn Ibrāhīm ed., *ittijāhāt al-ra'y al-'āmm al-'arabī naḥwa mas'ala al-waḥda : dirāsa maydāniya*, Beirut, Markaz al-Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīya, 1980年。
- (6) 同上書, 79ページ。この調査は、アンケート対象者を国別、年齢別、職業別、教育水準別などに分類して詳しく分析している。その中で、アラブ世界の存在に疑問を投げかける声が多かったのが、モロッコとパレスチナ人であったことは示唆的である。また、第3の質問は、アラブ世界が直面する問題は何かというもので、「アラブの分裂と不和」が38.1%で「アラブ・イスラエル紛争」の31.2%より多く、「社会的経済的後進性」9.2%、「外国の覇権、非アラブによるアラブの支配」8.1%などがこれに続いている。
- (7) Hisham Sharabi, *Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*, New York, Oxford University Press, 1988年。
- (8) 同上書, 66ページ
- (9) たとえば、al-Dawri, 'Abd al-'Azīz, *al-takwīn al-tārīkhī li-l-umma al-'arabīya* [アラブ民族の歴史的形成], 才3版, Beirut, Markaz al-Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīya, 1986年, (初版, 1984年)を参照。この本で著者のダウリーは、アラブ民族という認識が思想と文化(すなわち知識人)のレベルのみならず、都市の社会運動を通じて民衆の意識(al-wa'ī al-sha'bi)のレベルにおいて歴史的に成立したことを強調している。同上書, 112~120ページ。
- (10) Sharabi, 前掲書。
- (11) Juruj Ṭarābīshī, *al-muthaqqafūn al-'arab wa al-turāth : al-taḥlīl al-nafsī li-'uṣāb jamā'i*, London, Riad El-Rayyes Books, 1991年。タラビーシーは、1939年アレppo生まれ。フロイトの著作の翻訳者として知られる。
- (12) 同上書, 17ページ。
- (13) 同上書, 18/19ページ。

- (14) A・H・コーエン著佐藤慎一訳『知の帝国主義：オリエンタリズムと中国像』平凡社，1988年，第1章参照。
- (15) 一例として、エジプト近代経済史研究において、近年以下の文献に代表されるような「近代の起点」の見直しに関する問題提起が見られるようになった。Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism*, Austin, University of Texas Press, 1978年 / Kenneth M. Cuno, "The Origin of Private Ownership of Land in Egypt: A Reappraisal," *International Journal of the Middle East Studies*, 才12巻, 1980年 / アリー・バラカート著加藤博・長沢栄治訳『近代エジプトにおける農民反乱—近代エジプト社会史研究入門—』（中東総合研究資料No.30, アジア経済研究所, 1991年）これらの研究は、いずれもエジプトの近代の起点を通説のナポレオンのエジプト遠征（あるいはムハンマド・アリーの登場）より以前の時期に求める点において共通した特徴が認められる。
- (16) Abdallah Laroui, *The Crisis of Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*, Diarmid Cammell 訳, Berkley, University of California Press, 1976年。同書は, Abdallah Laroui, *La crise des intellectuels arabes : Traditionalisme ou Historicisme?*, Paris, Francois Maspero, 1974年からの翻訳である。また、以下のアラビア語版もある。*azma al-muthaqqafin al-'arab*, Dhūqān Qaraqūt 訳, Beirut, al-Mu'assasa al-'Arabiya li-l-Dirāsāt wa al-Nashr, 1978年。なお Laroui は, al-'Arūwī の欧語表現。アルーウィーの最近の著作としては、以下の3部作がある。*mafḥūm al-dawla* [国家の理解], 才3版, Beirut, Dar al-Tanwīr li-l-Ṭibā' wa al-Nashr; Casablanca, al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1984年 / *mafḥūm al-idīwulūjīya* [イデオロギーの理解], 才4版, Casablanca, Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1988年 / *mafḥūm al-ḥurriyya* [自由の理解], 才4版, Casablanca, Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1988年。
- (17) Laroui, *The Crisis*, 7~8ページ。このアルーウィーと似通った時期区分は、他のアラブ人研究者、たとえば、前出のポール・ホーリーの研究『「遺産」と近代：今日的なアラブ思想研究の原典』にも見いだされる。al-Khūrī, 前掲書, 28~31ページ。
- (18) たとえば Ṭarābīshī, 前掲書, 18ページ。
- (19) Fouad Ajami, *The Arab Predicament Arab Political Thought and Practice since 1967*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981年, 25ページおよび Fouad Ajami, "The End of Pan-Arabism," *Foreign Affairs*, 冬季号, 1978/79年。またこれに対する反論としては, Hassan Nafaa, "Arab Nationalism: A Response to Ajami's Thesis on the End of Pan-Arabism," *Journal of Arab Affairs*, 才2巻, 才2号, 1983年などがある。
- (20) 'Abd al-Ilāh Bulqazīz, "wāḥid 'ishrūn 'amman 'alā hazīma ḥazīrān: al-asbāb, al-ḥaṣīla, al-āfaq," *al-Mustaqbal al-'Arabī*, 才112号, 1988年6月。

- (21) ブルカズィーズは、この時期の「アラブの新左翼」の代表的主張として以下の著作を挙げる。Muḥsin Ibrāhīm, *limādḥā . . . munazẓama al-ishtirākīyīn al-lubnaniyīn, ḥaraka al-qawmīyīn al-‘arab min al-fāshīya ilā al-nāṣirīya* [何故…レバノン社会主義者組織, アラブ民族主義運動ファシズムからナセル主義へ], Beirut, Dār al-Ṭalī‘a, 1970年 / Mahmoud Hussein, *La lutte de classes en Égypte de 1945 à 1968*, Paris, Francois Maspero, 1969年。
- (22) Yāsīn al-Ḥafīz, *al-hazīma wa al-idīwulūjīya al-mahzūma*, Beirut, Dār al-Ṭalī‘a, 1979年。
- (23) イラン革命以降のアラブ世界におけるイスラーム復興運動は、1982年のシリア（いわゆるハマ事件）や、最近のアルジェリアの事例に見るように、しばしば軍事的権力によって強圧的にその勢いを押しとどめられてきた。現在のところ例外はスーダンのムスリム同胞団による政権参加であるが、ヌマイリ政権末期のイスラーム化の経験を知る人々、そして南部の非ムスリム住民の立場からすれば、その前途に対して厳しい見方を取らざるをえない。またエジプトの事例については、本書の第2章の飯塚論文を参照されたい。
- (24) 「知識人の危機」をめぐる問題は、(タラービーシーが指摘するように) ターハー・フザインの『エジプトにおける文化の将来』(*muṣtaqbal al-thaqāfa fī miṣr*, 1938年), あるいは少し時代が下って Hisham Sharabi, “The Crisis of the Intelligentsia in the Middle East,” (*Muslim World*, 才47巻, 才3号, 1957年7月, 187～193ページ) などの文献が代表するように、アラブ世界において長い議論の歴史をもつ。しかし、今日（とくに1970年代以降）新たに展開されている「アラブ知識人の危機」論は、こうしたナフダ期以来の近代アラブ思想における議論の枠組みを乗り越えようとする性格をもっていることが注目される。
- (25) Laroui, *The Crisis*, 33～37, 87ページ。
- (26) Ṭarābīshī, 前掲書, 19～21ページ。
- (27) Yūsuf Idrīs, *faqr al-fikr wa fikr al-faqr*, Cairo, Dār al-Mustaqbal al-‘Arabī, 1985年。
- (28) *Rose el-Youssef* 誌におけるイドリース追悼特集号（同誌, 1991年8月5日号）は、イドリースのこの本が大衆に対し悪影響を及ぼすとする保守的な宗教指導者からの非難という「地獄の門を開く」結果になった状況を解説している。
- (29) Yūsuf Idrīs, *al-ḥarām*, Cairo, al-Kitāb al-Faḍā, 1957年。邦訳ユースフ・イドリース著 奴田原睦明訳『ハラーム [禁忌]』第三書館, 1984年。タラーヒール労働者については、長沢栄治「エジプトの移動労働者」(『アジア経済』第21巻, 第11号 1980年11月) を参照。
- (30) このような経済評論の代表例として、ガラル・アミンの以下の著作を参照。Jalāl Amin, *miḥna al-iqtisād wa al-thaqāfa fī miṣr* [エジプトにおける経済と文化の試練], Cairo, al-Markaz al-‘Arabī li-l-Baḥṭh wa al-Nashr, 1982年。

- (31) 大塚久雄「生活の貧しさと心の貧しさ」(大塚久雄・藤田岩雄編『混迷と頹廢のなかから』みすず書房, 1967年)。
- (32) Samīr Amīn, *azma al-mujtama' al-'arabī*, Cairo, Dār al-Mustaqbal al-'Arabī, 1985年。
- (33) Laroui, *The Crisis*, 1~10, 87ページ。
- (34) Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*, London, Oxford University Press, 1962年。同書のアラビア語訳が『ナフダの時代のアラブ思想』となっている点が本章との関連で興味深い。Albert Hūrānī, *al-fikr al-'arabī fi 'aṣr al-naḥḍa 1789-1939*, (Karīm 'Azqūl 訳), Beirut, Dār al-Nahār, 1977年。
- ホーラーニーの研究に関する欧米の学界での評価については, Donald M. Reid, "Arabic Thought in the Liberal Age Twenty Years After," *International Journal of Middle East Studies*, 才14号, 1982年。また, 長沢栄治編『中東 政治・社会』(地域研究シリーズ10) アジア経済研究所, 1991年の14~19ページを参照のこと。
- (35) たとえば, John Khimche, *The Second Arab Awakening*, London, Thames and Hudson, 1970年といった本を参照。また, アンワール・アブデルマリクは, 彼独自の「民族的ルネサンス」という概念を使って, エジプトを事例に近代以降のルネサンス(ナフダ)を2つの段階に分けて議論してきた。彼は, ナフダの第一段階をムハンマド・アリーから英国のエジプト占領まで, 第二段階を英国占領下の民族運動の開始から1952年革命までとした(アンワール・アブデルマレク(熊田亨訳『民族と革命』岩波書店, 1977年, とくに第7, 8章を参照)。しかし, その後の彼の著作によると, 上記のナフダの第2段階はナセル時代にまで延長され, 2つのナフダの挫折を象徴する事件として1967年の敗戦と1840年のロンドン条約とが対比されている。さらに彼は, 新しい世代の思想と行動の担い手によって, アラブ民族の核心部においてエジプトの民族的ルネサンス(ナフダ)の第3の段階が始まっていることに言及している('Anwār 'Abd al-Malik, *naḥḍa miṣr: takawwun al-fikr wa al-idwūlūjīya miṣr al-waṭaniya* [エジプトのナフダ: 民族的エジプトの思想的イデオロギー的形成], Cairo, al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb, 1983年の序章を参照)。
- (36) Laroui, *The Crisis*, 92~93ページ。
- (37) Ajami, *Arab Predicament*, 30~37ページ。Ṣādiq Jalāl al-'Aẓm, *al-naqd al-dhātī ba'da al-hazīma*, Beirut, 1968年。サーディク・アズムは, ダマスカスの名門アズム家出身。ペイルート・アメリカ大学の哲学科教授を務め, 60年代末以降ラディカルな思想批判運動の先頭に立ったが, 現在は米国に活動の拠点を移しているという。
- (38) Ṣādiq Jalāl al-'Aẓm, *naqd al-fikr al-dīnī*, 才6版, Beirut, Dār al-Ṭalī'a, 1988年(初版, 1969年)。
- (39) 同上書, 7~8ページ。
- (40) 同上書, 12~47ページ。

- (41) アリー・アブデル・ラーズィクについては、飯塚正人「アリー・アブドッラーズィクの「政教分離」思想」（『イスラム世界』37/38号，1992年3月）を参照のこと。
- (42) al-'Aẓm, *naqd al-fikr al-dīnī*, 47～54ページ。
- (43) 同上書，55～96ページ。
- (44) Adūnīs ('Alī Aḥmad Sa'īd), *al-thābit wa al-mutaḥawwil: baḥth fī al-ittibā' wa al-ibdā' 'inda 'arab*, 全3巻，初版，Beirut, Dār al-'Awda, 1974–78年（オ1巻 *al-uṣūl* [本源の原理]，オ4版，1983年/オ2巻，*al-ta'ṣīl al-uṣūl* [本源の原理の原理化]，オ3版，1982年/オ3巻 *ṣadma al-ḥadātha* [近代の衝撃]，1983年）。アドーニス（本名アリー・アフマド・サイド）は，1930年シリア生まれ。現代アラブを代表する詩人であり，多数の詩集，文学史研究の著作がある。その詩作の一部は，*Blood of Adonis*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1971年として英訳された。1967年戦争後のアドーニスの思想批判運動については，Ajami, *Arab Predicament*, 26～28ページを参照。
- (45) Adūnīs, *al-uṣūl*, 18ページ。
- (46) 同上書，7ページ。
- (47) Sharabi, 前掲書，171ページ。
- (48) Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *takwīn al-'aql al-'arabī, naqd al-'aql al-'arabī (1)* [アラブ的理性の形成：アラブ的理性批判(1)]，オ4版，Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīya, 1989年（初版，1984年）/ *bīnyā al-'aql al-'arabī, naqd al-'aql al-'arabī (2)* [アラブ的理性の構造：アラブ的理性批判(2)]，Rabat, al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1986年 / *al-'aql al-siyāsī al-'arabī, naqd al-'aql al-'arabī (3)* [アラブ的政治理性：アラブ的理性批判(3)]，Beirut, Markaz al-Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīya, 1990年。ジャービリーは，1936年生まれ，1967年以来ラバト大学文学部の哲学・アラブ・イスラーム思想の教授の職にある。*takwīn* ……，5ページ。
- (49) 同上書，13ページ。
- (50) Muḥammad al-'Ābid al-Jābirī, *ishkāliyāt al-fikr al-'arabī al-mu'āṣir*, Beirut, Markaz al-Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīya, 1989年，20～30ページ。
- (51) Muḥammad al-'Ābid al-Jābirī, *naḥnu wa al-turāth : qir'āt mu'āṣira fī turāth-nā al-falsafī* [我々と「遺産」：我々の哲学的「遺産」の現代的読解]，Beirut, Dār al-Ṭalī'a, 1980年，11ページ。
- (52) ジャービリーは，思想研究の上で影響を受けたフランス人研究者としてアルチュセールやバシュラールの名を挙げている。同上書，9ページ。
- (53) Sharabi, 前掲書，123～124ページ。
- (54) Hisham Sharabi, "The Scholarly Point of View : Politics, Perspective," Hisham Sharabi ed., *Theory, Politics and the Arab World : Critical Responses*, New

- York/London, Routledge, 1990年, 24ページ。
- (55) ジャービリーの例をとるなら、彼はその理論的作業と同時に、女性の社会的地位やマイノリティ、シャリーアの適用、アラブ民族主義やアラブの統一をめぐる問題などについて積極的な発言を行っている。al-Jābirī, *turaīth wa ḥadātha*....., 10~11ページなどを参照のこと。
- (56) Sharabi, *Neopatriarchy*, 116~117ページ。
- (57) たとえば、以下のようなシンポジウム記録を参照。Sa'd al-Dīn Ibrāhīm ed., *al-intiljīnsīya al-'arabīya : al-muthaqqafūn wa al-sulṭa* [アラブのインテリゲンチア：知識人と権力], Amman, Arab Thought Forum, 1988年。
- (58) Muḥammad Arkūn, *tārīkhīya al-fīkr al-'arabī al-islāmī*, Hāshim Ṣāliḥ 訳, Beirut, Markaz al-Anmā' al-Qawmī, 1986年, 7~8ページ。
- (59) Muḥammad Arkūn, *al-fīkr al-islāmī: naqd wa ijthād* [イスラーム思想：批判とイジティハド], Hāshim Ṣāliḥ 訳, London, Dār al-Sāqī, 1990年, 32~33ページ。
- (60) 'Abd al-Ilāh Bulqazīz, "ḥadīth al-maghrib, ḥukm al-mashriq : 'an al-nahḍa al-fīkrīya fī al-maghrib al-'arabī," *al-Mustaqbal al-'Arabī*, 才128号, 1989年11月。
- (61) ブルカズィーズは、次のような思想雑誌の名を挙げている。*Dirāsāt 'Arabīya*, *al-Fīkr al-'Arabī*, *al-Fīkr al-'Arabī al-Mu'āṣir*, *al-Mustaqbal al-'Arabī*, *al-Waḥda*, *Shu'ūn 'Arabīya*, *Mawāqif*, *al-Karmal*, *al-Ṭarīq*など。同上論文, 61ページ。
- (62) 同様に彼は次の機関・組織の名を挙げている。Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabīya (所在地：ベイルート), al-Majlis al-Qawmī li-l-Thaqāfa al-'Arabīya (ラバト), Muntadā al-Fīkr al-'Arabī (Arab Thought Forum : アンマン), Muntadā al-Fīkr wa al-Ḥiwār (ラバト)。同上論文, 61ページ。
- (63) Ḥasan Ḥanaftī ; Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *ḥiwār al-mashriq wa al-maghrib: tālīh silsila al-rudūd wa al-munāqashāt*, Casablanca, Dār al-Tūbaqāl li-l-Nashr, 1990年。この本は、このエジプトとモロッコを代表する2人の思想家がパリで発行のアラビア語誌 *al-Yawm al-Sabī'* に載せた往復書簡と、これに対するアラブ各地の読者の批判（および2人の反論）を収録したものである。
- (64) Bulqazīz, "ḥadīth al-maghrib", 67ページ。
- (65) マハデー・アーミル（本名 ハサン・アブドラー・ハムダーン）は、南部レバノンのシリア派出身のレバノン共産党幹部であったが、1987年にヒズブラーによって暗殺された。彼の著作には以下のものがある。*azma al-ḥaḍāra al-'arabīya aw azma al-burujūwāzīya al-'arabīya* [アラブ文明の危機それともアラブ・ブルジョワジーの危機], Beirut, Dār al-Fārābī, 1974年/ *madkhal ilā naqd al-fīkr al-ṭā'ifi: al-qaḍīya al-filasṭīniya fī idīwūlūjīya al-burujūwāzīya al-lubnāniya* [宗派主義思想批判入門：レバノン・ブルジョワジー・イデオロギーにおけるパレスチナ問題], Beirut, Dār al-Fārābī, 1980年, また、彼の死後、以下の追悼記念論文集が出

- された。al-naẓariya wa al-mumārisa fī fikr mahdī ‘amil [マハディー・アーミルの思想における理論と実践], Beirut, Dār al-Fārābī, 1989年, 同書はカイロのMarkaz al-Buḥūth al-‘Arabīya で行われた追悼シンポジウムの記録である。
- (66) Ṭarābīshī, 前掲書, 17ページ。タラビーシーは、これを現代アラブ言説における退行現象のひとつ、「ナフダの時代からの現実的退避としての退行」と表現している。
- (67) Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, *ishkāliyyāt al-fikr.....*, 15ページ, Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, *nahnu wa al-turāth.....*, 39ページ (Ṭarābīshī, 前掲書, 85ページからの引用)。
- (68) al-‘Arūwī, *mahfūm al-dawla*, 15ページ。
- (69) この、《ishkaliya》は、mushkila (問題) と同一語根 (‘-sh-l) の第4形動詞から来た言葉であり、おそらくフランスの思想用語 *problematique* (問題系) のアラビア語訳と考えてよいかと思う。
- (70) al-Jābirī, *nahnu wa al-turāth.....*, 38~40ページ。
- (71) al-Jābirī, *turāth wa ḥadātha.....*, 22ページ。同書によるとジャービリーの学問の出発点はイブン・ハルドゥーン研究であったという。彼が80年代になって現代思想研究のために方法論の問題に関心を移したきっかけは、学生から受けた「遺産」問題に関する次のような質問であったという。「先生、我々は我々の「遺産」をどのように扱ったらよいのでしょうか?」(kayfa nata‘amil ila turath-na yā ustadh?) 同書, 8~9ページ。
- (72) al-Ṭayyib Tizīnī, *mashrū‘ ru‘ya jāyida li-l-fikr al-‘arabī fī al-‘aṣr al-wasīṭ*, Damascus, Dār al-Dimashq, 1971年。タイプ・ティズィーニーは、ダマスカス大学哲学科教授。Ḥusayn Muruwwa, *al-naza‘āt al-mādiya fī al-falsafa al-‘arabīya al-islāmīya*, オ4版, 全2巻, Beirut, Dār al-Fārābī, 1981年。フセイン・ムルウワは、南部シリア出身のレバノン共産党幹部, 前出のマハディー・アーミルと同じくヒズブラーによって暗殺された。
- (73) Tizīnī, 前掲書, オ1巻, 3ページ。
- (74) Muruwwa, 前掲書, オ1巻, 24ページ。
- (75) al-Jābirī, *turāth wa ḥadātha.....*, 36ページ。
- (76) ‘Abd al-Majid Bū Qirba, “al-turāth wa ishkāliya al-nahḍa fī al-khiṭāb al-‘arabī al-mu‘āṣir,” *al-Mustaqbal al-‘Arabī* (オ151号, 1991年9月)。
- (77) Rifāt Sallām, *baḥṭh ‘an al-turāth al-‘arabī : naẓariya naqḍīya manḥajīya*, Beirut, Dār al-Fārābī, 1989年。
- (78) サッラーームの前掲書は、本章で紹介してきたアドーニス、ティズィーニーとムルウワ、そしてエジプトのハサン・ハナフィーを取り上げ、これらの現代アラブを代表する思想家たちの「遺産」研究を批判した著作である。彼の批判の重心は、これらの思想家が無視してきた「遺産」における民衆的側面、民衆文化の問題へ

の関心を喚起するところに置かれている。この論点は、本章で触れた知識人と民衆の関係という問題に対するひとつの研究の方向性を示すものと考えてよいかと思う。